

張載思想

再考

小笠智章

はじめに

中国儒学史上において「心」や「人」を積極的に哲学的課題とした思想運動の一つとして、「宋学」（道学とも言う）が挙げられる。宋学は通常、北宋の周敦頤・邵雍・張載・程頤・程頤の五子に起こり、南宋の朱熹に至って集大成されたとされる。その勃興に仏教や道教の影響があることはつとに指摘されているが、宋学を担った者たち自身——特に張載や二程（程頤・頤兄弟）、およびその弟子達——は、自らを孔子・孟子を承けて儒学の正統（所謂「道統」）に連なるものとの意識し、「聖人学んで至るべし」という信念のもとに、『易』の繫辭伝や『礼記』の中庸に基づいて形而上学

的思索を展開した。彼らにとつて学問は「聖人」となるためのものであった。

儒学の「聖人」観は孟子に負う所が大きい。彼はまず、人類に文明と秩序をもたらした有徳の為政者として聖王堯舜禹湯文武と周公を挙げる（滕文公下）。これは後に『礼記』に「作者を之れ聖と謂ふ」（楽記）と定式化される。一方で孟子は「堯舜之を性のままにし、湯武は之を身につく」（尽心上）として「性」を聖人の要件とし、孔子を前例として、帝王ならぬ聖人の存在の可能性を示した。唐の李翱（字習之。——八四四頃。韓愈の門人）は『復性書』において、万人の性の同一を宣言し、性を「天の命」（『中庸』「天命之謂性」による）、情を「性の動」と捉え、性を惑わす情を絶つて本来の善性へ復帰すべきことを説いた。『孟子』、

『易』繫辭伝、『礼記』の中庸・大学等の儒教典籍に拠りながら「復性」を提出したところから、李翱は宋学の先駆者とされる。しかし、李翱の「復性」の行き着くところ、すなわち聖人の「性のまま」なる在り方とは、「心寂として動かず」「惟だ性明照」して邪情の生じない心、或いは物の至るのを「其の心昭昭然として明弁す」という、至って静観的な姿である。ここでは孟子の善性の発露にはほとんど注意が向けられていない。しかも李翱は、礼楽を聖人が人を聖人へと導くために制定したものと看る。これを突き詰めれば、礼楽はいわば全人聖人化のための仕掛けということになり、本来の社会性は失われてしまう。いや、礼楽の社会性だけではない。現実の個々の人を情に溺れる者として否定し、全ての人がただ観るだけの聖人となることを理想とするなど、およそ没社会な夢想と言うべきであろう。「作者の聖」は過去のものとなり、新たな聖人は社会に働きかけない。儒家本来の現実重視、社会重視の立場とは正反對の理念である。李翱の「復性」はこのような危険性を孕んでいる。いや、李翱の「復性」に限らず、これは復初思想そのものが本質的に持つ危険性と言えるであろう。本に返るだけでなく、本から再び現実社会へ向けて働きかけること、言い換えれば、善性の発露発現とそれが社会の秩序・調和を導く力として働くということを理論的に確保すること、これが李翱の残した儒家的課題であった。

筆者は、「復性」に上記のような危険性をもたらす原因の一つは、『易』繫辭上伝の提示する、「易無思也、無為也、寂然不動」という、老莊的「無」の性格を色濃く有する『易』聖人の在り方であろうと考える。もちろん『易』繫辭伝は全体として「変化」を説くが、ここには老莊の「無」の思想が入り込んでいる。そしてそれは宋学においても拘束力を持ち続けている。「無思也、無為也、寂然不動」は、多くの場合「性の体」とされる。宋学では思索の根本的なカテゴリーとして「体用」を用いる。「体用」は仏教由来の論理とされるが、宋学では、大ざっぱに言えば、「体」は本体、「用」はその働きを意味する。例えば性は体とし、知覚や情動を用とするというように、体用関係をもつて心や人を捉えて行く。そこで宋学は、「寂然不動」という老莊的「無」のうちに「性」の現実社会への力を確保し、宋の時代を担った新興士大夫階級の政治的自負を反映する新たな社会秩序や調和を、善性のもとに引き出し描いてみせようとした、と捉えることが出来るであろう。

本稿で取り上げる張載（横渠、字子厚。一〇二〇—一〇七七）は、「氣」の運動を軸に世界を捉え、「太虚論」と呼ばれる思想を展開した。「性」をも「氣」のもとに基礎付けることによって「氣一元論」的に人や心を説明しようとした。その核心は「氣」の自動性を「神」概念をもって捉えることにある。そしてこれこそが前述の課題に張載が答え

ようにした努力の表れと見ることが出来る。ほぼ同時期の二程は「理」を重視した。程頤（明道、字伯淳。一〇三二—一〇八五）は「天理」を言い、程頤（伊川、字正叔。一〇三三—一一〇七）は兄を受けて「性即理」という有名な命題を立てるに至った。二程の「天理」が、宋代の政治的社会的課題に答えようとするものであったことは、すでに論じられている。同じく「聖人に至る」ことを目標としながらも、「氣」を重視した張載の思想と「理」を重視した二程の思想との間には、「氣」や「性」といった中国思想の根本的な概念をはじめとして、人間やその「心」の捉え方、そして「聖人」となるための方法論（工夫論・修養論）に至るまで、大きな違いがある。程頤没後の北宋末期から南宋初期にかけて、道学は二程の学派（二程が洛陽を中心に講学したところから二程の学は「洛学」「洛派」とも言われる）を中心として各地に伝播してゆくが、張載の「太虚論」やその修養論である「变化氣質」論も常に洛学の継承者達の研究対象であり続け、従ってまた影響を与え続けた。朱熹（晦庵、字元晦。一一三〇—一二〇〇）は道学の諸先輩を丹念に研究し、主に程頤の「性即理」や「格物窮理」説などを基調として所謂「朱子学」をうち立てたのであるが、そこには張載の「氣」による存在説明や「变化氣質」論も取り入れられている。張載の思想は二程の思想同様に、朱子学を構成する重要な柱となっている。

張載と二程との両者（三者）に従学した経験を持つ者に、呂大臨と蘇昞とがいる。彼らは初め張載に師事し、張載没後に二程に従学した。特に呂大臨（字与叔。一〇四六頃—一〇九二頃）は、游酢・謝良佐・楊時と合わせて「程門四先生」と号されたが、このうち直接張載に師事したのは呂大臨だけであり、しかも彼だけが程頤より早く没した。程頤は呂大臨を「張載の説を頑固に守っている」と評している。その呂大臨は「横渠先生行状」において、張載の教えと自得するところとを次のように捉えている。

学者問ふ有らば、多く告ぐるに知礼成性、变化氣質の道、学は必ず聖人の若くにして而る後に已むを以てす。……其の自ら之を得る者は、神化を窮め、天人を一とし、大本を立て、異学を斥く。

「知礼」と「变化氣質」とによって「成性」し「聖人」とならんとする、と言い換えられるであろうか。これらは張載独自の「神化」概念や「天人合一」観をその基礎に持つが、さらにそれは「異学」——仏・老——を除き、儒学の正統を護らんとする強い意思に支えられている。これらの内容と相互連関を理解するためには、「太虚論」と呼ばれる張載独自の思想に触れなければならない。

なお、本稿を「再考」と題したのは、筆者が以前張載の「神」に注目して、邵雍の「神」と合わせて論じたことがあるからである。今回筆者の用いたテキストは、『張載集』（北

京・中華書局、一九七八年）である。主著『正蒙』からの引用では、篇名のみを引用の後に記す。『經学理窟』は『理窟』と略して篇名をその後に記す。

一 太虚論と尽性

「行状」と同様に張載の思想の結構を端的に示す次の一文を軸に検討を始めたい。次のように三つに分けられる。

(1) 太虚は無形にして気の本体なり。其の聚まるも其の散ずるも変化の客形なり。

(2) 至静無感にして性の淵源なり。識有り知有るも、物交の客感なるのみ。

(3) 客感客形と無感無形と、惟だ性を尽くす者のみ之を一にす。（太和篇）

(1)は存在を「形」の面から、(2)は主に人の知的活動の面から捉えた言葉であり、(3)は宋学の目標である「聖人」の在り方を示している。以下、(1)(2)(3)の順に検討する。

(1) まず、「形」有るものとしての存在説明を見ておこう。張載は、万物の生成変化の現象を説明するために「気の聚散」を用いた。もちろん、気の聚散を以て存在を説明するのは伝統的思考であるが、張載はそれを「太虚」「客形」の概念を用いて「体用」のカテゴリーの下に捉え直した。「太虚」は本来の状態の気であり、気の聚散運動によつ

て現れ消える万物は、その過程に現れる「客形」とされる。「太虚」と「客形」とは連続しており、しかもともに「有」である。

太虚即ち気なるを知れば、則ち無は無し。（太和篇）

若し虚能く気を生ずと謂はば、則ち虚は無窮にして気は有限、体用殊絶して老氏の「有は無より生ず」の自然の論に入りて、所謂有無混一の常を識らず。（太和篇）

「太虚」の語はすでに『莊子』『知北遊』に見えるが、ここでは万物を生じる始源としての「無」なる「道」を言うものとされる。張載は道家風に「無」（虚無）を生成論的な本源として置くことを拒否し、散じて無形となり見えなくなった気（＝太虚の気）も、聚つて有形となっている気（＝客形）も、ともに「有」であり、両者は体用関係にあるとする。つまり、「気」は不生不滅であり、従つて「太虚」は気を生じるものや場所ではない。気は「太虚」と「客形」との間を聚散運動を通して循環するのであり、「太虚」と「客形」との違いは気の「状態」の違いに過ぎない。注目すべきは、聚散運動が必然とされることである。

太虚は気無き能はず、気は聚りて万物と為らざる能はず、万物は散じて太虚と為らざる能はず。是に循ひて出入するは、是れ皆已むを得ずして然るなり。（太和篇）

なぜ聚散運動は必然とされるのか。張載はその根拠を、気

の在り方自体に求める。

一物にして両体なるは氣なり。一なるが故に神「両在るが故に不測」、両あるが故に化す「二に推行す」。

(參兩篇。「一」内は原注)

氣に陰陽有り、推行して漸有るを化と爲し、合一して不測なるを神と爲す。(神化篇)

氣に「陰陽」の両体があり、それが合一して陰陽變化の予測できない玄妙な在り方を「神」と言う。その「神」なる在り方が「化」、つまり氣の聚散運動を引き起こすのである。古来、氣は物質的側面と生命力・活動力的側面とを未分化のまま合わせ有ち、自ら運動するものと観念されて来たと言えるが、張載はその生命力・活動力的側面を、「神」||運動能力(原因)とその発現である「化」||運動とに分析し、やはりまた「体用」の關係に捉え直した。しかも張載は『易』繫辭上伝「一陰一陽するを之れ道と謂ふ」を承けて、陰陽が變化すること||「化」(氣化)を「道」とするから、「道」を「用」に位置づけるといふ、非常にユニークな思想となつた。すなわち、

神は天徳、化は天道なり。徳は其の体、道は其の用、

氣に一なるのみ。(神化篇)

彼は世界を有形—無形間の氣の運動變化と捉え、その運動變化を支える根本的なものとして、「氣」とは別個の原理を持ち出そうとはせずに、氣の内から「神」という原理を取

り出したのである。

(2) (2)のはじめの「至静無感にして、性之淵源なり」とは、「性」が「太虚」に淵源することを言う。「性は即ち天道なり」(乾稱篇)「天道は即ち性なり」(『横渠易說』説卦)と言う如く、「性」は「天道」が人に内在したもので、天人合一の核となる概念の一つである。その核心は「神」にある。

氣の性は本と虚にして神なれば、神と性とは乃ち氣の固有する所なり。(乾稱篇)

張載は、從來「天の賦与するもの」とされてきた「性」を、「神」同様に、しかも「神」を内包する概念として「太虚の」氣のもとに基礎付けて、人の心性をも氣論の下に組み込もうとしているのである。

続く「識有り知有るも、物交の客感なるのみ」とは、我々の心的活動——主に感官による認識——が、氣の聚散變化の過程に現れた「客形」であることに起因することを使う。もちろん、このような心的活動は、

感は性の神、性は感の体なり「天に在りても人に在りても、其の究は一なり」(乾稱篇、「一」内は原注)

に見る如く「性」を体とする働きである。つまり、張載は無形—有形の氣の運動を「神—化」の体用關係で捉えたのと同様に、有形なる物(人)の心の運動を「性—感」の体用關係で捉えるのである。しかも「性—感」(人に在りて)と「神—化」(天に在りて)とからは共通の原理を抽出する

ことができる。つまり、「感」もまた「神—化」の「一物両体」「両あるが故に化す」と同様の原理によつて説明されるのである。少し長いが、「物交の客感」以外の心的活動をも示している点で、また(3)の「客感客形と無感無形と、惟だ性を尽くす者のみ之を一にす」を解釈するためにも重要なので、全文を引用する。

有無一にして、内外合するは「庸聖同じ」、此れ人心の自りて来る所なり。聖人の若きは則ち専らは見聞を以て心と為さず。故に能く専らは見聞を以て用と為さず。感ぜざる所無きは虚なり。感は則ち合なり、感なり。万物本と一なるを以ての故に一能く異を合す。其の能く異を合するを以ての故に之を感と謂ふ。若し異有るに非ざれば、則ち合する無し。天の性は乾坤・陰陽なり。二端あるが故に感有り。本と一なるが故に能く合す。天地万物を生ずるや、受くる所同じからずと雖も、皆な須臾の感ぜざる無し。所謂性は即ち天道なり。(乾称篇、「一」内は原注)

張載はここで二つの「感」(感合)を提示している。「聞見」つまり「物交の客感」と、「感ぜざる所無きは虚なり」という無限の「感」である。後者に「虚なり」と言うのは、「太虚」の状態の、つまり氣の本来の「虚にして神」なる「性」(天の性)のあり方を指している。これは(2)の「至静無感」に相当し、「形」による限定を受けないことから「感ぜざる

所無し」と言う⁽¹⁶⁾。これが聖人のなし得る「聞見」以外の心的活動(「用」)であり、「見聞の知は、乃ち物交りて知り、徳性の知る所に非ず。徳性の知る所は、見聞に萌さず」(大心篇)と言われる「徳性の知」である。一方、引用中「万物本と一なるを以ての故に一能く異を合す」以下に「物交の客感」の成立根拠が述べられており、その要は「本と一なるが故に能く合す」、つまり万物が太虚の氣よりなることであるが、それはさらに、万物が「天の性は乾坤・陰陽なり。二端あるが故に感有り」と言われる「天性」を具有していることでもある。「性」は「神」を含む概念であつた。

「二端故有感」「本一故能合」といった「感(合)」の原理は、まさしく「一物両体」「両故化」という「神—化」と同種の原理である。そもそも張載は「氣は之を虚に本づくれば則ち湛一無形、感じて生ずれば則ち聚りて象有り」(太和篇)、「太虚は氣の体なり。氣に陰陽屈伸相感の窮まる無き有り、故に神の応ずるや窮まる無し」(乾称篇)と、氣の運動をも「感」を以て表している⁽¹⁷⁾。すなわちここから抽出される「一・両」「一・異」↓合(化・感)こそ、張載が運動全般を捉えるときの根本的な原理であり、「神—化」と「性—感」とをこの根本的な原理のもとに統合した上で「天人合一」を説いたのが、先に挙げた「感は性の神、性は感の体なり」「天に在りても人に在りても、其の究は一なり」である。ともあれ、聖人も有形の人であり、庸人も修養によつて

聖人となり得るのであるから、一般に人の心は「有形」故の制限を受けない「天徳の良知」と、「有形」故の「聞見」（物交の客感）という二つの活動をなし得るわけである。張載は「性と知覚とを合わせて心の名有り」（太和篇）と言っているが、これは以上のように、「心」を運動能力と運動という体用の観点から捉えた言葉であると解される。

(3) 世人は聞見のみを事とし、聞見を以て心とし、「有限の心」を以てすれば、止だ有限の事を求むべきのみ（『理窟』義理）という状態にある。「聞見」のみを事とする限り、その「心」は感官的認識表象とその複合の域を出ず、せっかく無限の「感」を可能にする「天の性」を具有していないながら、その本来の働きを十全に發揮できない。そこで「内外を耳目の外に合する」（大心篇）認識、すなわち「徳性の知」によつて「心」に無限の広がりの可能性を保証しようとするのである。但し、張載は「聞見」を否定し去るのではない。

聞見は以て物を尽くすに足らざるも、然れども又須らく他を要すべし。耳目得ざれば則ち是れ木石なり。要す他便ち内外の道を合し得ん。若し聞かず見ざれば、

又何ぞ験せん。（語録上）

聞見＝客感、感官という身体的構造によつて制限されているとは言え、究極的には「天性」を体とする働きであり、「内外（主客）の合一」という意味を持つ。何よりも張載の考える運動変化の世界にあつては「必然」である。それは市

來氏の指摘するように（前掲論文）、個々の存在（人）が絶対的に孤立するのではなく、共に一つの世界（全体）を成していることの証である。「徳性の知」との違いは、同じく「内外の合」と言つても、「聞見」はなお「内外（主客）」の別の意識を伴うが、「徳性の知」は万物がそもそも一なるものであるというその源（天地の性）からする知と言えようか。

ところで、張載は「心」の由来を「有無一にして内外合するは、此れ人心の自りて来る所なり」（前出）と述べている。「太虚は心の実なり。」（『語録』中）「蓋し心は本と至神なり。」（『理窟』義理）、「但だ放ち来りて平易なれば、心は便ち神なり。」（『理窟』詩書）などの語を考え合わせると、第一義的には、性を「至静無感にして性の淵源」として太虚に基礎付けたのと同意で、「心」の本体を太虚の状態の「虚にして神」なる性であるとしたものと考えられる。しかし、ことさらに「有無一、内外合」という、内外の分裂を前提にしているかのような表現をとっているのは何故であろうか。筆者はここに、張載の「心」「性」の捉え方の特質が表れていると考える。先に見てきたように、張載は「形」の面での運動変化（神―化）と客形における「心性」の活動（性―感）とを、同一の原理（感合）で捉えようとしている。そもそも、太虚―客形の変化運動は連続しており、しかも必然であるから、太虚も客形も実有であり、「天性」は客形もまた具有する。張載がここで淵源として「太虚」

(無)のみを挙げるのでなく、内外の分裂した客形(有)をも含んで心の「自りて来る所」を言うのは、有無も万物も、同じ運動原理・能力(天性)を内蔵する「氣」であることを背景にする。これを「知」の面から言えば、「徳性の知」はもちろんのこと、「聞見の知」も究極的には天性の働きののである。つまりは「客形」であることの価値を貶めないためであろう。そもそも「心」とは「人」においてこそあるものである。「天は心無し。一人の私見は固より尽くすに足らざるも、衆人の心の同じく一とするに至りては、却つて是れ義理、之を総ふれば却つて是れ天なり。」(「理窟」詩書)ここに張載の現実の個々の存在(客形)を尊び信頼する立場が顕著に表れている。われわれは「人」としてありながら有無内外に通極する「性」を具有する。それが「心」の本体である。だからこそ「心を尽く」し「性を尽く」せば「聞見の知」を超えて有無・内外物我の別のない「万物一体」の境地に立つことができるのである。

有無虚実、通じて一物と為す者は、性なり。一と為す能はざれば、性を尽くすに非ざるなり(乾称篇)

聖人は性を尽くし、見聞を以て其の心を梧せず。其の天下を視るや一物として我に非ざる無し(大心篇)「客感客形と無感無形と、惟だ性を尽くす者のみ之を一にす」も同様の意味である。張載における「尽性」は、客形として運動の過程にありながら、運動の全課程に通じてい

る原理・能力(天性)を究めて自らの「体」とすることであり、それによつて個の有限性を超越するのである。もちろん、人である限り尽性者も聞見による「内外の合」を実践し続ける。

二 変化氣質と性の両義性

「尽性」の辿り着く境地が万物一体感であるなら、当為として「合内外」や「平物我」が語られることになるが、これらは具体的な修養法とは言い難い。張載の修養法としては、やはり「変化氣質」と「虚心」とを検討しなければならぬ。

形して後に氣質の性有り、善く之に反れば、則ち天地の性存す。故に氣質の性は、君子性とせざる者有り。

(誠明篇)

「氣質之性」の語の用例はこの一条だけで、他は「氣」或いは「氣質」の語が用いられている。「氣質(の性)」は、形体をなすことに起因する、具体的な人間が生まれながらに持つ性質・資性を表す。したがって、現実の存在の多様性を説明する概念でもあるが、「剛柔・緩速・清濁の氣」などと抽象的に分類されることが多い。

人の剛柔緩急、才と不才と有るは、氣の偏れるなり。天は本と参和して偏らず。其の氣を養ひ、之が本に反

りて偏らざれば、則ち性を尽くして天なり。(誠明篇)
ここで張載が「氣の偏り」(「氣質・氣質之性」)の語によつて表そうとしているのは、せつかく具有する「天地の性」(天性)が、形体を持つことによつて現れ難くなっていること、若しくは捉え難くなっていることである。「其の氣を養ひ、之が本に反りて偏らざれば」とは、「氣質を変化して本来の状態に復して偏りが無くなれば」という意味であらうから、一般に、「氣質(の性)」は「天地の性」と別個の「性」として立てられているのではないと理解されている。すると「氣質(の性)」とは、氣が凝集した後の形体的(身体的肉体的)な特徴によつて、「天地の性」の発現——「感(合)」——に偏りが現れることを意味すると考えられる。そうした自己の性質の偏りをなくせば、「天地の性」が十全に発現する。「変化氣質」はこのように捉えられるであろう。ところで、氣質の変化は「形体」の変化を伴わないのであるうか。「之が本に反る」ことが「氣」の本来の状態に反ることを意味するのならば、変化氣質の目的地は「太虚」ということになり、人は客形たる「人」として存在し得ないことになる。もちろん、張載は堯舜等の聖人が実在したことを前提にしているのであるから、人という客形でありながらしかも「天地の性」そのままであるようなあり方が可能とされているのであり、したがって、人としてありながら「天地の性」に復して「聖人」となり得るのでなければ

ばならない。この問題はつまるところ張載における「氣」と「性」との関係、さらには「性」の両義性という問題に行き着く。

そもそも張載は、太虚と客形とを次のように特徴づけている。

太虚を清と為す。清なれば則ち礙る無く、礙る無きが故に神なり。清に反するを濁と為す。濁なれば則ち礙り、礙れば則ち形す。(太和篇)

凡そ氣は清なれば則ち通じ、昏ければ則ち壅がり、清極まれば則ち神なり。(同)

すなわち「太虚」に「清・通・神」という属性を、「客形」には反対の「濁・礙」という属性を措定している。さらに先に触れた「氣の性は本と虚にして神なれば、神と性とは乃ち氣の固有する所なり」(乾称篇)を考え合わせると、「性(天地の性)」は本来(本と)、太虚の属性を言うものと看做すことが出来る。ここで「氣質(の性)」の成因が凝集して形体を成すことにあるとすれば、それは氣の状態の変化に伴つて属性が変化したことを意味すると考えられる。「清・神」も「虚」(湛一無形なること)も失われてしまい、「濁・礙」という状態となるわけである。逆に言えば、形体を散じて太虚の状態に戻らなければ「天地の性」は現れないということになる。もし氣の属性(天地の性)は形体を成した後に変化することなく、そのまま客形の内に具有されて

いるとするのなら、「氣質（の性）」は、「氣」以外にその根拠・由来を求めなくてはならないが、筆者には張載の言葉にそれを示唆するものを見出せない。やはり、「氣質（の性）」の成因は「氣」自体に求めなくてはならない。とする、個々の客形が具有し、且つそれに復し得るとされる「天地の性」は、太虚の属性のままではあり得ないと判断すべきであろう。つまり、「氣質変化」によつて客形のままに十全に発現し得る「天地の性」、あらゆる客形に内在し、有無内外に通極するとされる「天地の性」は、氣の聚散による状態の違いを捨象し、したがつてもはや氣の属性としてではなく、氣から独立した普遍的なものとして觀念されていると考えなければならない。もちろん、中国思想の伝統（直接的には唐の李翱以来）からすればこの普遍的なものが「性」であり、当然張載も初めはそういうものとして觀念していたのであろう。ただ、仏老に対して有無すべてが「氣」であり、「無は無し」と主張しようとする張載には、「性」をも「氣」のもとに存在論的に基礎付ける必要があった。こうして、「性の淵源」は太虚の属性、「性」は氣の状態何如に関わらぬ普遍的なものということになったのである。奇妙な言い方になるが、張載の用語法では、本来太虚の属性である性が、客形の成立と同時に普遍的性になるのである。もちろん、客形の成立とは「氣質（の性）」の成立であるから、このとき、属性の変化した「氣質（の性）」

と属性が普遍化された「天地の性」とは対立関係にあることになる。氣質（の性）と普遍化された性とは、太虚への存在論的基礎付けによつて二元化されているかに見えるが、客形に限って言えば、実質的には二元的なものと言うべきであろう。張載自身の太虚への基礎付けによつて、客形であり続ける限り「氣質（の性）」を変化して属性としての「天地の性」に復することは不可能なはずであるにもかかわらず、彼が「変化氣質」によつて「天地の性」に復し得ると考えているということは、普遍化された「天地の性」が「氣質（の性）」と同時に人の内に在る、少なくとも「変化氣質」を言うときにはそう觀念されているということ（「氣に在ること」を捨象した「天地の性」は再び氣の中に入り込み、「氣質（の性）」を変化することによつて発見されるのを待つのである。客形のままでは本来非可逆的な「天地の性から氣質の性へ」が、人の内に普遍的な性を指定することによつて可逆的なものであるかのように整えられたのである。筆者は張載自身がこの非可逆性を強く意識していたのではないかと考えている。〔学者先づ須らく氣質を変化すべし。変化氣質と虚心と相表裏す〕（「理窟」義理）の「虚心」や「大心」（「大心篇」）、「放心」（「大心」と同じ意味。『横渠易說』繫辭下）など、直接に「心」を以てする修養法が説かれているのは、まさしく如上の「変化氣質」論の限界の裏返し

ではなからうか。

当然のことながら、このような個（客形）における「性」の両義性、「氣」と「性」との乖離は、心的活動の捉え方にも反映している。「聞見の知」と「徳性の知」とは、「氣質の性」と「天地の性」にそれぞれ対応すると考えられている。「聞見の知」は感官という形体（氣質の偏り）に制限される活動であるから、変化した属性としての性を「体」とすると理解できる。一方「徳性の知」は、「虚にして神」なる太虚の氣の属性をそのまま心的活動の体（原理・能力）とするからこそ、形体に制限されない無限の知であり得るはずであった。しかし、氣の状態を考えると、それは客形に可能な活動であろうか。客形たる人に「徳性の知」が可能であるとされるのは、やはり普遍化された天地の性の人が具有していると考えられているからである。張載は「神一化」と「性一感」とを同一原理の下に捉えようとしていた。「一・両合」という、張載にとつての根本的な原理こそが、属性の普遍化された「天地の性」に相当するであろう。さらにまた、「人心の自りて来る所」を「有無一にして内外合す」と表現したのも、やはり太虚の属性ではなく、普遍化された「天地の性」を指したものである。形体を保ったままの、普遍化された性へ向けての氣質の変化を想定しているからこそ、「聞見の知」は氣質を変化することによつても消滅することはなく、尽性者にも「聞見の知」による

「内外の合」が有り続けるのである。もちろんそれは、有限ではあるが偏りのない、「天地の性」の自然の発現であるような感官的認識がなされるという意味であろう。このように見てくると、実は「氣質（の性）」も、氣の属性が形体を成すことによつて変化したものという本来の意味を薄め、すぐれて「心理的な性行」という意味に近づいていると言えるであろう。筆者は「氣」と「性」との関係に拘るあまり、不要の穿鑿に陥っているのかも知れない。しかし、「変化氣質」にしろ「徳性の知」にしろ、張載の思想のいわば「氣性二元論」的な特質を垣間見させることは確かであろう。ともあれ、張載にとつては普遍的な性が人に内在するのは自明なことであり、自己の性質の偏りを限りなくなくして行けば、客形のままに普遍の「天地の性」が現れるはずであった。しかしながら、やはり「変化氣質」の具体的な方法は、例えば呼吸法だとか服薬というような直接的に形体・肉体に働きかける方法ではなく、「克己」や「学」などの心理的・精神的修養となつた。しかも張載は、習俗・習慣をも「氣質（の偏り）」の原因と看做している。

氣は万物散殊せし時より各々得る所の氣有り、習は胎胞せし時より以て嬰孩の時に至るまで、皆是れ習なり。……氣は性・学の間在り。性猶ほ氣の悪なる者の病を為す有り、氣又習の以て之を害する有り。此れ鞭辟して齊しきに至り、強学して以て其の氣習に勝つ

を要する所以なり。……苟も学に志せば、則ち以て其の氣と習とに勝つべし。(語録下)

習俗・習慣が氣質をより偏らせるのは、「学」が氣質の偏りを無くすことの、ちょうど裏返しである。張載は、人の生まれ持った性質に習俗・習慣を加えることによって、世人が「自己」と思い込んでいるものを捉えているのである。それが広義の「氣質(の性)」である。「変化氣質」とは「学」によってこのような「自己」を変革することであり、そして「学」とは張載の場合、第一に「礼を学ぶ」ことである。

某の学者をして先づ礼を学ばしむる所以の者は、只だ礼を学べば、便ち世俗の一副当の習熟纏繞を除き去り了るが為なり。(語録下)

但だ旧日の為す所を払い去り、動作をして皆礼に中らしむれば、則ち氣質自然に全好とならん。(「理窟」氣質)

「世俗の習熟纏繞」とは馴染みまといつた習俗のこと。礼を学び礼に従うことによって氣質を変化して「天地の性」に至ると言うのであるが、「礼」がこのような權威を持つのは、具体的な礼の規定が「聖人の成法」(「理窟」礼楽)であるからであり、さらには、

礼は性を持する所以なり。蓋し本と性より出づるならん。性を持するは本に反るなり。(「理窟」礼楽)

に見る如く、礼を「性」の発現と考えるからである。⁽²⁾「変化氣質」は、具体的な行動やその際の心構えを律することによって、いわば外発的・意識的に身体的・精神的活動を「性」に沿ったものとするのである。もちろん、この修養法の外発性に問題が残るであろう。「性の発現」を外発的に真似ることが、性の内発的な発現へと質的に変化しなければならぬ。張載はここで直接に「心」を以て修養を語る。「虚心」(心を虚にす)とは、聞見のみを事とする心(「自己」)の有限性を取り払い、太虚の「虚にして神」なる状態にすることであると考えられるが、ここにはもちろん、心の本体が「性」であることへの強い信頼が見取れる。「太虚は心の実なり」、「蓋し心は本と至神なり」、「但だ放ち来りて平易なれば、心は便ち神なり」(すべて既出)などの言葉には、「性」が、本来「神」という運動原理・能力を内包するからこそ内発的に発現する、という期待が込められているに違いない。しかし、それでもなお「熟」という契機を要するのである。⁽³⁾

心の要は只だ是れ平曠ならんと欲するのみ。熟して後に無心なること天の如し。(「理窟」氣質)

おわりに

張載の運動重視と現実の個々の存在の価値を貶めないよ

うにとの顧慮とを確認することが出来たと思う。初めに述べたように、「復初」には本源へと求むるに遡源するのみで良しとして、現実を軽視してしまうという危険性を孕む。

「神」を核とする運動変化の理論は、まさしく「性」に現実にも働きかける力を与えている。性情関係で言うなら、李翱は情を否定したが、張載では情はそれ自体では決して悪ではない。張載が習俗習慣を含んで「氣質の性」としたのは、恐らく経験に基づく推測や情動の偏向をも「聞見の知」に含ませるためであろう。情は、このように固定化する傾向のある「自己」という氣質の性によって歪められた時に悪と呼ばれるのである。そのような偏向を待たない「聞見の知」は、気の運動原理の発現としての「内外の合」である。聖人の知には「徳性の知」だけでなく偏向のない「聞見の知」も含まれる。こうして張載は情や感官的認識という現実には正当性を認めるのである。「変化氣質」の具体的な方法が「礼」を学ぶこと実践することであるのは、李翱の礼楽の捉え方に通じるところがあるが、張載の場合は、例えば偏向のない情とはどのようなものかというような、善性の発現の指標・基準としての意味を有している。さらにここには、習慣が氣質に偏向をもたらすのとは逆方向にも働くことが踏まえられているであろう。「変化氣質」と結びつけられることに意味があるのである。最後に、彼が現実を説明するために用いた「氣質の性」は、修養上は克服すべき

ものとして現れるが、見方を変えれば、現実的な人々の「個性」を表すものでもあることを付け加えておく。

注

(1) 本来の在り方に帰るといふ所謂「復初」思想は、すでに道家の『老子』「夫物芸芸、各歸其根。歸根曰靜、是謂復命、復命曰常、知常曰明。」や『莊子』「繕性於俗、學以求復其初」(繕性篇)に見える。いずれも無為自然の道に帰ることを言う。同じく道家系の『淮南子』俶真訓に「是故聖人之學也、欲以返性於初而游心於虛也。」とあるが、漢の高誘はこれに「人受天地之中以生。孟子曰性無不善、而情欲害之。故聖人能返其性於初也。游心於虛、言無欲也。」と注を付け、復初思想を儒家的に解釈している。

(2) 『易』繫辭上伝の「易無思也、無為也。寂然不動、感而遂通天下之故。」に拠りながら、「感而遂通天下之故」を「明弁」と解している。

(3) 聖人知人之性皆善可以循之不息而至於聖也。故制礼以節之、作樂以和之。安於和樂、樂之本也。動而中礼、礼之本也。……所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。道者至誠也。誠而不息則虛、虛而不息則明、明而不息則照天地而無遺。無他也。此尽性命之道也。哀哉、人皆可以及乎此、莫之止而不為也。不亦惑邪。(『復性書』上篇)

傍点部「人をして嗜欲を忘れて性命の道に帰せしむる所以なり」の「性命」は、例えば乾卦象伝「乾道變化、各正

性命」に見るように、本来各個にそれぞれの本質があることを前提とするが、李翺は「性は天の命なり」とし、しかも性は万人同一であるとしている。

〔4〕「体用」範疇については、島田虔次『朱子学と陽明学』を参照。島田は体と用とを峻別するところに宋学の特徴があると云う。

〔5〕溝口雄三「天理觀の成立について」『東方學』第八十六輯、平成五年七月。

〔6〕宋学の中に占める呂大臨の位置を、張載―二程両思想との関連と朱子学形成史上の役割といった視点から論じたものに、市來津由彦氏の「呂大臨の思想」(『日本中國學會報』第三十二集、一九八〇年)がある。

〔7〕先生云、呂与叔守横渠学甚固。每横渠無說処皆相從。纔有說了更不肯回。」(『伊洛淵源錄』八)

〔8〕『易』繫辭上伝「一陰一陽之謂道。繼之者善也、成之者性也。」および同じく「天地設位而易行乎其中矣。成性存存、道義之門。」に拠る。

〔9〕「邵雍と張載の思想における〈神〉の意義」『中国思想史研究』第八号、京都大学中国哲学研究室、一九八六年。

〔10〕例えば『莊子』知北遊に「人之生、氣之聚也。聚則為生、散則為死。」とある。ちなみに朱熹は「性者生之理、氣者生之質、已有形狀。」(『朱子語類』一三七)と、性理と氣とに分けて「生」を捉えるが、張載の氣にはより物活論的傾向が強く、氣の在り方がそのまま聚散の原因となっている。

〔11〕『莊子』知北遊に「無始曰、有問道而応之者、不知道也。雖問道者、亦未聞道。道無問、問無応。無問問之、是問窮也。無応応之、是無内也。以無内待問窮、若是者、外不観乎宇宙、内不知乎太初。是以不過乎崐崙、不遊乎太虚。」とある。唐の成玄英は「太虚、是深元之理。」と解している(『莊子集釈』)。また「太虚」の語は『易』繫辭伝の孔穎達疏にも用いられている。

〔12〕氣聚則離明得施而有形、氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也、安得不謂之客。方其散也、安得遽謂之無。(太和篇、および『横渠易說』繫辭上。ただし、『横渠易說』では「客」を「有」に作る。)

〔13〕『易』繫辭上伝の「陰陽不測之謂神」に拠る。「化」推行も『易』繫辭上伝の言葉。また張載『正蒙』天道篇に「天之不測謂神、神而有常謂天」と言う。

〔14〕氣の觀念については、小野沢精一・福永光司・山井湧編『氣の思想』(東京大学出版会、一九七八年)を参照されたい。

〔15〕「由氣化有道之名。」(『正蒙』太和篇)とも言う。ちなみに程頤は、陰陽する「所以」(根拠)を「道」とし、「形而下」の氣と峻別した。「所以一陰一陽道也。」(『河南程氏遺書』卷三)、「離了陰陽更無道、所以陰陽者是道也。陰陽、氣也。氣是形而下者、道是形而上者。形而上者則是密也。」(同卷十五)

〔16〕張載は『易』繫辭上「易無思也、無為也。寂然不動、感而遂通天下之故。非天下之至神、其孰能與於此。」に注し

て「無知者以其無不知也。若言有知、則有所不知也。惟其無知、故能竭兩端。易所謂「寂然不動、感而遂通」也。無知則神矣」、「有所感則化。感亦有不速、難專以化言。感而遂通者神、又難專謂之化」（『橫渠易說』）と言う。張載は無限定故の全能という論理を用いている。また、「（性）―感」と「神―化」との対応からすれば「化」に相当するはずの「感而遂通」を、「神」と捉えようとしているのは、運動變化を根本としたために、「体―用」「動―静」という図式では説明できなくなっていることの表れであろう。言い換えれば、「体」そのものが「動」を強く含んで「動」とならざるを得ないことを、張載自身が強く意識していたことを表している。

〔17〕「屈伸相感」は『易』繫辭下の「屈信相感而利生焉」による。

〔18〕「情」も太虚に由来し、必ずしも悪ではない。ただそれが「自己」の私意から物欲となる（節に中たらない）時点で悪とされる。「故愛惡之情同出於太虚、而卒埒於物欲。」（太和篇）、「情未必為惡。哀樂喜怒哀樂而皆中節謂之和、不中節則為惡。」（語錄中）

〔19〕程頤は張載が「内外」に拘ることを、『答橫渠張子厚先生書』（所謂「定性書」、『河南程氏文集』卷二）において「苟しくも外物を以て外と為し、牽きて之に従はば、是れ己の性を以て内外有りと為すなり」と批判した。

〔20〕『孟子』告子上「心之所同然者何也。謂之理也。聖人先得我心之所同然耳。」に拠る。

〔21〕「尽心」は『孟子』心上「尽其心則知其性、知其性即知天矣。」に、「尽性」は『易』説卦「窮理尽性以至於命」、「中庸」「唯天下至誠、為能尽其性。能尽其性、則能尽人之性。能尽人之性、則能盡物之性。能盡物之性、則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育、則可以與天地參矣。」による。

〔22〕「人當平物我合内外。」（『理窟』学太原下）、「合内外平物我、自見道之大端。」（『理窟』義理）など。

〔23〕例えば「德不勝氣、性命於氣（具有する天性が現実の氣質の性に負けると、性命は氣質の性に支配される）。」（『誠明篇』）、「人之氣質美惡與貴賤天壽之理、皆所受定分（人の氣質の良し悪しや、貴賤・短命長命などのさだめは、すべて生まれると同時に決まっている）。」（『理窟』氣質）など。

〔24〕「氣質猶人言性氣。氣有剛柔緩速清濁之氣也。質才也。氣質是一物、若草木之生亦可言氣質。」（『理窟』学太原上）、「陰陽者天之氣也（『亦可謂道』）。剛柔緩速人之氣也（『亦可謂性』）。」（『内は原注』）など。ただし、用例は多くはない。

〔25〕引用文中の「參和」は、太虚の氣が太極・兩儀（陰陽）を一つとして「天の参たる所以は、太極兩儀を一にして之が性を象る」（『參兩篇』）調和のとれていることを言う。

〔26〕「養其氣」は、直接には『孟子』の「浩然の氣を養ふ」による。「敢問、何謂浩然之氣。曰、難言也。其為氣也、至大至剛以直、養而無害、則塞於天地之間。其為氣也、配義與道、無是餒也。」（公孫丑上）

〔27〕三浦國雄「氣質變化考」（『日本中國學會報』第四十五集、一九九三年）を参照。三浦氏は「氣質變化説」を儒教

的自己変革説と捉え、張載とほぼ同時代の張端伯までの「煉化説」（道教的自己変革説）の歴史を辿り、張載が「當時整備されつつあった、道教的煉化説から養分を得たように思われてならない」と言われる。また総じて道教の煉化説は氣一元論であるが、張載の変化氣質論の性と氣の關係は、氣一元によって捉えられないと指摘される。注(30)を参照されたい。なお、「煉化説」という語は同氏による。

(28) 「氣本之虚則湛一無形、感而生則聚而有象。」(太和篇、既出) なお、「湛」の「一」は諸本に「本」に作るが、今『張載集』に従う。『張載集』は「誠明篇」の「湛一、氣之本。」を根拠とする。

(29) 大島晃氏は、張載における氣と性の捉え方が、唐の道士吳筠『玄綱論』や唐から五代の方士の作『関尹子』の影響を受け、主に『首楞嚴經』(唐代の偽經とされる)に見られる仏教側の心意識論・心性論への批判を軸に形成されたと指摘される(前掲『氣の思想』第三部第一章第二節「邵雍と張載における氣の思想」)。

(30) 三浦氏は前掲論文(注(27))において、「氣質」の成立を、氣の「虚」(純粹で偏向性がないこと)が失われることによって性と氣とが対立關係になることと看做し、変化氣質を「二元的に分裂した性と氣とを一元的に融合させて『太和』にもどすこと」とされる。「二元的に分裂した性と氣」とは、恐らく普遍化された「天地の性」が氣(の状態)から独立していることを言われるのであろう。「性と氣とを一元的に融合」させた状態とは、失った「虚」を取り戻し

た状態を言われるのであろうか。因みに『太和』とは有無間の氣の調和的な変化運動(「道」を潜勢的に含む太虚の調和したあり方を指す言葉である「太和所謂道、中涵浮沈升降動靜相感之性、是生絪縕相盪、勝負屈伸之始。」(太和篇)『易』乾卦彖伝の「乾道變化、各正性命、保合大和。」をふまえる)。

また三浦氏は、変化氣質は「氣の純化のための直接的身體的な鍛鍊法ではなく、『學』の一字で集約される精神的倫理的な修養であつた」と指摘される。

(31) 人之氣質、美惡与貴賤天寿之理、皆是所受定分。如氣質惡者、學即能移。(理窟「氣質」、惟其能克己則為能變化却習俗之氣性、制得習俗之氣。所以「養浩然之氣是集義所生」(孟子「公孫丑上」)者、集義猶言積善也。義須是常集、勿使有息。故能生浩然道德之氣。某旧多使氣、後來殊減、更期一年庶幾無之。如太和中小容万物、任其自然。(理窟「学大原上」)など。

(32) 礼が天に本づくとする觀念は既に『礼記』に見える。「礼者天地之序也」(楽記)、「夫礼、先王以承天之道、以治人之情。……是故夫礼必本於天、殽於地、列於鬼神、達於喪祭射御冠昏朝聘。」(礼運)

(33) 性的内発的な発現への質的な変化については、木下鉄矢「張載の思想について——『大』と『聖』——」(京都大学中国哲学史研究室『中国思想史研究』第四号、一九八一年)に詳しい。